

折口信夫「山の霜月舞」再考

——「花祭」研究の現在へ——

斎藤英喜

〔抄録〕

昭和五年に発表された折口信夫の「山の霜月舞」（新全集21）は、「跋——一つの解説」という加筆された別バージョンとともに、奥三河の民俗芸能「花祭」研究の嚆矢として知られている。そこには折口の「大嘗祭」論ともクロスする「真床覆衾」や「靈魂」の復活、再生という問題が追及されていく。本稿では、近年の祭文研究から導かれた「中世神楽」としての花祭論と交差する地平を

探索するとともに、本論文が大正末期から昭和初期に展開した「神社非宗教論」の時代動向のなかで執筆された意義を捉えることで、折口信夫のあらたな可能性を探っていく。

キーワード 花祭 浄土入り、真床覆衾、中世神楽、神社非宗教論、大嘗祭

はじめに

愛知県と長野県の県境、天竜川流域の「奥三河」と呼ばれる山あいの集落に繰り広げられる「花祭」は、民俗芸能の代表として広く知られている。童子たちの可憐な舞や青少年たちの躍動的な舞、また異形の姿を見せる鬼たちの舞、そして見物人を興奮の渦に巻き込む湯ばやしなど、夜を徹して行なわれる祭りは、いまでも多くの人びとを惹きつけてやまない。周知のように、その研究は昭和初期における早川孝太

郎、折口信夫に始まり、一九五〇年代の本田安次、七〇年代の五来重、八〇年代の武井正弘、九〇年代の山本ひろ子、そして二〇〇〇年代の井上隆弘、山崎一司らの研究へと展開し、現在にいたる。¹⁾

花祭は、なによりもその華麗な舞が特徴的とされるが、近年の研究であらためて注目されているのは、花太夫（禰宜）やみょうど（宮人）たちによつて読誦される「祭文」の世界である。その先駆けとなったのは五来重『日本庶民生活史料集成』（第十七巻「解説」一九七二年）である。五来は、儀式的な「古代祭文」と近世の芸能化した

「歌祭文」「くずれ祭文」のあいだにあつて「継子あつかい」されてきた「中世の祭文」として花祭関係の祭文への注目を喚起し、多数の祭文資料を収録している。^②こうした先行研究を受けて山本ひろ子は、近代の神仏分離、国家神道の時代に封印され、消去されていった花祭の中世的な様態は、早川や折口らの研究では等閑視された「祭文」の宗教世界にこそ隠されていた、と見定めていくのである。^③

かくして「祭文」から見えてくる花祭の中世的相貌は、岩田勝による中国山地の神楽研究とリンクし、^④また近年にあつても祭文説誦の神楽や祈禱の現場を保持しつづけている高知県旧物部村（現・香美市物部町）の「いざなぎ流」の世界とも呼応することで、^⑤「中世神楽」というあらたな視野を切り開き、祭文を「中世神話」の一ジャンルと見ていく方法的な研究へと進んでいったのである。^⑥

さて、こうした研究史のなかで、折口信夫は早川孝太郎とともに、すでに「過去」のものとして扱われることが多い。とりわけ折口によって論じられた「鎮魂」や「再生・復活」といった概念は、花祭や神楽をめぐる「古層」「発生」の定式化した研究として批判され、あるいは折口独自の「神学」（詩人的直感？）とされて、乗り越えられてきたというのが一般的な認識である。^⑦山本ひろ子による「祭文」への注目も、折口が祭文を「等閑視した」という批判のうえに展開されるものであつた。

あらためて、折口信夫の花祭研究は、昭和五年（一九三〇）三月刊行『民俗芸術』第三卷第三号に掲載された「山の霜月舞―花祭り解説―」（新版『折口信夫全集』21巻、所収。以下「新全集」と表記）に

集約されている。また同年五月に岡書房から刊行された早川孝太郎『花祭』の後編に折口信夫が執筆した解説文「跋―一つの解説」がある。両者は、ほぼ同内容であるが、しかし「跋―一つの解説」には「山の霜月舞」の後半、約四ページ分の増補・加筆がある。すなわち「もう『花祭り』の本文二冊ながら刷りあがつた今になつてやつと、纔かな資料が、手に入りました」と述べ、三沢山内の辻紋平による「三河北設楽の村々で行はれた神楽に就いて」（『民俗芸術』第一巻第十号、一九二八年）^⑧の情報を取り込んで、加筆したのである。（なお、「跋―一つの解説」は、旧・新全集にも収録されていない）

とりわけ注目されるのは、「跋―一つの解説」の加筆部分が、三沢山内の禰宜家（花太夫家）などに伝わる「五種類の神楽の次第書」（なお「山の霜月舞」では、「六種類の神楽の次第書」とある）にもとづいて考察された箇所である。そのなかには早川が見ていないテキストもあり、それらの次第書こそ、近年の祭文研究とリンクしてくる重要な内容も含んでいたのである。「山の霜月舞」から「跋―一つの解説」へと展開していったことにこそ、注目すべき課題が潜んでいるのではないか。

ところで、折口が早川孝太郎とともに花祭の見学を始めたのは大正十五年（一九二六）からであるが、^⑩同年には、文部省の宗教制度調査会を中心とした「宗教法」が審議・立案され、神社祭祀の「宗教性」をめぐる議論が活発となった時代である。それは明治三十年代以降の、いわゆる「国家神道」のあり方をめぐる議論、すなわち「神社非宗教論」が問題化していく時代状況である。^⑪こうした神社祭祀の「宗教性

／「非宗教性」をめぐる議論が活発化していくなかで、昭和五年「山の霜月舞」（「跋——一つの解説」）が書かれたことに、あらためて注目したい。そのとき昭和三年（一九二八）には昭和天皇の即位大嘗祭が行われていること、同年に「大嘗祭の本義」（新全集3）が発表されたことも見過ごせないところだ。折口の花祭論は、彼の大嘗祭論と不可分な関係にあったからだ¹²。

以下、本稿ではふたつの問題を設定したい。ひとつは折口の花祭論を、近年の「中世神楽」研究とクロスさせて読みなおすこと、もうひとつは「神社非宗教論」が議論された大正から昭和初期の時代状況のなかで折口の花祭論が書かれた意味を考えていくこと、である。それは「近代」のなかでの折口信夫の学問を問いなおし、あらたな可能性を発見する、という目論みに繋がる。

そうした予感に導かれつつ、さっそく本論に進むことにしよう。

一、「山の霜月舞」から「跋——一つの解説」へ

「大神楽」の次第書をめぐって

早川孝太郎『花祭』後編では、花祭の母胎となった三河の「神楽」（大神楽とも。以下「大神楽」に統一）の実態究明が展開されている。大神楽とは、複数の村落が合同の神楽組を組織して行う共同祭礼で、数年、数十年に一度、数日数夜をかけて挙行された。開催地は近世初頭の曾川・三沢山内地区から、近世後期には上黒川・下黒川・古戸へと移行した。その成立は中世末期にまで遡り、安政三年（一八五六）

の実修を最後に途絶えたが、平成二年（一九九〇）に一三四年ぶりに豊根村で復興された。この巨大祭礼「大神楽」を一日一夜の恒例祭礼に組み替えたのが「花祭」であった。

さて「大神楽」の中心となる次第が初日の「生まれ子・清まり」、二日目の「浄土入り」という人生三度（四度）のイニシエーション儀礼であった。すなわち①生まれ子②新しく生まれた子が神の子となる儀礼（二歳）、②清まり③元服したときの成年戒（十三歳）。神祭りの集団加入儀礼。そして③浄土入り④還暦を迎えた者が擬死して浄土に生まれ変わる（六十一歳）。「浄土入り」とは、生きている間に「浄土」に結縁し、あらたに「神子」として再生してくることを目的としたものとされている。（なお、「浄土入り」



写真① 一九九〇年の復興された浄土入り



写真② 「白山」

には厄年にあたる人の立願者も加わる。「扇笠」と呼ばれる。後述）

大神楽の「浄土入り」の儀礼は、還暦をすぎた立願者が白装束で笠をかぶり、杖をついて「白山」という装置に入る次第となっている。まさしく「生まれ清まり」再生のイニシエーションとしてあったことがわかる。

こうした「大神楽」の浄土入りについて、早川は以下の次第書によって復元していた。¹³⁾

◇古戸・佐々木家文書『神楽次第』『神楽覚』『神楽役割帳』天保十一年（一八四〇）

◇下津具・松村家文書『順次次第口伝書』永享十二年（一四四〇）？¹⁴⁾

◇上黒川・松村家文書『神楽役割帳』文政五年（一八二二）↓折口筆写

◇下黒川・清川家文書『四目神楽次第』正徳二年（一七二二）↓折口筆写

◇古真立・鈴木家文書『神楽手引順達之次第』明治五年（一八七二）

早川は、大神楽初期の様態を伝える三沢山内の次第書を見ることなく大神楽を考察したと見ていいようだ。¹⁵⁾ 一方、折口の「山の霜月舞」では、三沢山内・下黒川・上黒川の「伝天正・伝正徳・伝慶長以下、六種の神楽の次第書」を書写したとある。¹⁶⁾ 以下のものである。

◇三沢山内・榊原家文書『御神楽日記』天正九年（一五八一）

◇三沢山内・林家文書『神楽之次第書』慶長十二年（一六〇七）

◇三沢山内・林家文書『神楽事』明暦二年（一六五六）

◇三沢山内・林家文書『神楽事』正徳二年（一七一二）

◇下黒川・清川家文書『四目神楽次第』正徳二年↓早川に貸与

◇上黒川・松村家文書『神楽役割帳』文政五年（一八二二）↓早川に貸与

ちなみに最古の次第書とされる天正本『御神楽日記』は、五来重によつて翻刻、『新訂増補史籍集覧 宗教部雑部 補遺』に収録され、後に慶長本以下の次第書とともに豊根村教育委員会編『神楽の伝承と記録』（昭和五十九年）に収録されている。（同書では、天正元年を「天正九年」に訂正）

さて、山本ひろ子は、この天正本『御神楽日記』をテキストに、中世神楽の根底をなす「神祇灌頂」の儀礼世界を明らかにし、花祭の母胎となった「大神楽」の浄土入りがもつ中世の信仰世界に踏み込んだのであるが、一方、折口は、これらの次第書を踏まえつつ、どのように大神楽の姿を捉えていったか。

「真床覆衾」と「白山」

折口信夫は、「大神楽」の何に注目したのか。それを語る箇所を、「山の霜月舞」からいくつか抜き出してみよう。

一昨年、三越呉服店で催された「伊勢詣での会」の出品中、神楽の書止めがあつて、其に、まどこおふすまの絵があつたと言ふ話を聞きました。私は遂にそれを見ないでしまひましたが、恐らく天蓋の様な形をしたもので、其を垂らすとすつかり姿が隠れてしまふ事になるのだと思ひます。真床襲衾が蒲団の様なものであつたのは、極古代で、後にはそんな形になつたのです。此が伊勢の神楽に這入つたのが何時であつたかは、一寸想像もつきません。又後の神楽にもそんなものはない様ですが、確に或時代には其があつたらしいのです。其を想像させるものが、設楽の山奥に伝つた神楽（引用者註・奥三河の大神楽こと）の中にあるのです。

（新全集21、304頁）

此神楽（三河の大神楽）で先注意しなければならぬものは、伊勢の神楽の真床襲衾にあたるものを、こゝでは白山シラヤと言つてゐる事です。此に這入つて生れ出る式があつたのです。

（新全集21、306頁）

真床襲衾が天幕の様になつた訳で、神楽（三河の大神楽）の方では、これに這入る中心行事を、うまれきよまりと言つてゐます。きよまりはきよまはりで、物忌みをして浄める事だつたのですが、白山の聯想から生れ出る事を考へて、うまれとつける様になつたのではないでせうか。

（新全集21、308頁）

伊勢神楽で用いられた「真床襲衾」と大神楽の「白山」との類似性への着目――。

あらためていうまでもなく「真床襲衾」とは、『日本書紀』の天孫降臨神話に「時に高皇座靈尊、真床追衾を以ちて、皇孫天津彦彦火瓊杵尊に覆ひて降りましむ」（神代下・〔第九段〕正文。新編日本古典文学全集本、119（20頁）と、降臨するホノニニギを包んだ聖衣である。この言葉について中世の『日本書紀』注釈学では、たとえば「今世、太神宮以下、諸社神体、奉_レ覆_ニ御衾。是其縁耳」（『新日本紀』第八、神道大系本、194頁）というように、御神体を覆う聖衣という認識がなされている。「太神宮以下」とあるように、伊勢神宮の御神体を覆う「御衾」を特化しているが、後に伊勢の大神楽の次第書に「神座ノ上ニ懸クル蓋一枚（此ヲ真床覆衾（マトコオフスマ）と謂フ）」（「御神楽儀式」¹⁷）と、神楽の場を飾り立てる祭具の名称となつたのである。

天上から吊るされた天蓋を伊勢では「真床覆衾」と呼び、三河の花祭では「白蓋びゃうけ」「湯蓋ゆがた」と呼んだことは本田安次も指摘するが、折口は、さらに大神楽の「白山」という「天幕の様」なものを真床襲衾と同類と解釈していつたのである。そして白山＝真床覆衾に這入ることを「きよまり」または「うまれきよまり」と呼ぶと連想していくところは折口信夫の直感、と称えられるところであろう。もちろん、それはけつして根拠のない「直感」ではない。中世の『日本書紀』注釈学Ⅱ「中世日本紀」から生成した「真床覆衾」の注釈から、それを神楽という儀礼の祭具へと読み替えていく系譜のなかに、折口の論を位

置づける必要があるわけだ。

ところでもうひとつ見過ごしてならないことは、民間の神楽を論じるなかで取り上げた「真床襲衾」が、天皇の即位儀礼、大嘗祭の解釈と連動していくところだ。折口の著名な論考「大嘗祭の本義」（新全集3）で展開された論、すなわち即位する天皇が真床襲衾に包まって、「天皇霊」をその身に附着させるという議論である。

大嘗祭の時の、悠紀・主基両殿の中には、ちゃんと御寝所が設けられてあつて、蓐・衾がある。褥を置いて、掛け布団や、枕も備へられてある。此は、日の皇子となられる御方が、資格完成の為に、此御寝所に引き籠つて、深い御物忌みをなされる場所である。実に、重代なる鎮魂^{ミヤマフリ}の行事である。此処に設けられて居る衾（真床覆衾のこと）は、魂が身体へ這入るまで、引籠もつて居る為のものである。（「大嘗祭の本義」新全集3、187頁）

折口にとって、大神楽という民間祭祀の世界と、大嘗祭という天皇儀礼の世界とは、同時に扱わねばならないことであつたのだ。その背景にあるのは、折口が生きた大正から昭和初期における「神道」をめぐる時代動向であつたのだが、その点については本論後半で述べることにして、注目すべきは、天皇が「真床襲衾」に包まって、あらたな魂を身体に附着させ、再生する儀式として大嘗祭を捉えたことを大神楽の「白山」の儀式にも応用する点だ。すなわち「魂を身に著ける、復活儀式」という視点から天皇祭祀、そして民間の神楽世界を共振的

に捉えていくところである。

そこで、ふたたび「山の霜月舞」の議論に戻ってみると――、

……魂を身に著ける、復活の儀式として行はれたのが最初の様です。……要するに、真床襲衾に於けると同じ様に、ものゝ中に入つて、完全に魂の身にくつつく時期を待ったのです……。

（新全集21、307頁）

大嘗祭を論じた方法と大神楽の「白山」の記述の仕方が類似していることは一目瞭然であろう。

「魂ふゆ」という靈魂の運動へ

さらに神楽が行なわれる「冬」という季節の問題は「魂ふゆ」という靈魂の運動の問題へと展開していく。

冬祭りに就いての私の考へは、他の場合で述べて居ます。ふゆは魂^{タマ}ふゆの意から出て居るとするのが、私の考へであります。ずつと古代には、春祭りと刈り上げ祭りとは、前夜から翌朝までの行事でした。其中間に、今一つあつたのが冬祭りです。ふゆまつりは鎮魂式です。（新全集21、298頁）

「ふゆまつり」は、「鎮魂式」である――。「鎮魂式」（鎮魂祭）と「神楽」との結び着きは、『記』『紀』の岩屋まえて神がかりするアメ

ノウズメや『先代旧事本紀』の物部氏の鎮魂法など、古代研究でお馴染みの話題であるが、折口自身の射程はさらに奥深いところにあった。彼が「他の場合」で述べた、というところを見てみよう。

第一にきめてかゝらねばならぬのは「ふゆ」といふ語の古い意義である。「秋」が古くは、刈り上げ前後の、短い楽しい時間を言うたらしかつたと同様に、ふゆも極めて僅かな時間を言うてゐたらしいのである。先輩もふゆは「殖ゆ」だと言ひ、鎮魂即みたまふりのふると同じ語だとして、御魂が殖えるのだとし、威霊の信賴すべき力をみたまのふゆと言ふのだとしてゐる。即、威霊の増殖と解してゐるのである。（「ほうとする話」新全集2、406頁）

「ふゆまつり」＝鎮魂式という、折口独特な見解が述べられるところだ。また「ふゆ」とは、魂の復活とともに、魂が憑依、増殖、進化していくという発想がここに見えてくる。後に「折口神学」とも呼ばれるものである。

けれども折口の「鎮魂」論は、けっして彼のオリジナルなものではなかった。文中「先輩もふゆは「殖ゆ」だと言ひ……」の一節に注目しよう。折口は「先輩」の説を参照して論じているのだ。「先輩」とは誰か。それは幕末の国学者で、平田篤胤門下の鈴木重胤（一八一二～六三）である。ちなみに重胤は、安政四年（一八五七）に平田鉄胤と対立し、門下の内紛のなかで文久三年（一八六三）に謎の死を遂げている。

重胤の『延喜式祝詞講義』に展開される、以下の「鎮魂」論こそ、折口が参照した「先輩」の説であつた。⁽²⁰⁾

此の布理布由は離遊べる運魂の天中を行歴るが、人体の中府の降て其触る魂を殖し整へる由なり、降とは神より降す時を以云ひ、威とは内に整たる精神の殖弘がり利用を為云ひ、振とは内に整たる其余韻の佗に及至て、其威勢の加りて神々しく成る事を云にて、其成整ふ所識神聡明く身体剛健く寿命長遠の神術なる者也けり、然れば鎮魂祭とは魂を神より受賜り殖し留めて、身と心と相共は令其心をして神明に令至る祭になむ有ける、

（『延喜式祝詞講義』第二〔十二之巻〕599頁）

「鎮魂祭」は、たんなる魂の鎮めでも、魂の活性化でもない。魂の増殖する過程であり、それは「神」より授けられたものである。それが身体の内増殖、成長し、やがて「神明」と合一していく実践であつた、というのが鈴木重胤の「鎮魂」のロジックだ。鈴木重胤の「鎮魂」論は、明治期には、いわゆる「古神道」の諸派の行法へと展開していくのだが、その一端が折口信夫の「学問」を形成していることは見過ごせない。⁽²¹⁾大正期から昭和初期における「神社非宗教論」への批判がここに込められていることが推測されるからだ（後述）。

以上のように、折口信夫が描き出す「大神楽」の姿は、「真床覆衾」「白山」という籠りの祭具を媒介に、「魂ふゆ」という魂の増殖、復活、成長というスピリチュアルな儀礼として構想されていたのであ

る。

しかし、折口の「大神楽」論は、そこには留まらない。それこそが、現行の「山の霜月舞」から「跋—一つの解説」に加筆された部分である。すなわち辻紋平による聞き書き資料、さらに早川孝太郎未見と思われる天正本『御神楽日記』など大神楽次第書を踏まえつつ、展開していくところである。

「跋—一つの解説」に書かれていること

あらためて「跋—一つの解説」の加筆部分を確認しておこう。

「山の霜月舞」では〔三 延年舞の山〕と題された文章が終ると、〔四 神楽の山〕という節が始まるのだが（新全集21、325～26頁）、「跋—一つの解説」では、〔三 延年舞の山〕の表題はカットされ、あらたに「うつむろと白山」のタイトルがついた文章が〔四 神楽の山〕のまえに追加されていく。分量的には、『早川孝太郎全集』版で約四ページほどである。

その加筆部分は、以下のような文章から始まる。（以下、引用は『早川孝太郎全集』第二巻に収録された『花祭』後篇による。）

実のところ、神楽についての私の穿鑿は、甚不ゆきとゞきでありました。肝腎の早川さんからも、ほんの断片を聞かされ居たのに過ぎなかつたのです。だから殊に、この方面に、極めて遺漏や、未熟な議論の多いのは、恥ぢても恥ぢきれない。

（「跋—一つの解説」、532頁）

ここにいる「神楽」とは、いうまでもなく「大神楽」のこと。自らの「大神楽」に関する「穿鑿」がいかに「未熟な議論」が多かつたかを反省する一文である。ただし、「肝腎の早川さんからも、ほんの断片を聞かされ居たのに過ぎなかつた」という言い方は、なにやら責任転嫁のようにも感じられるが、「恥ぢても恥ぢきれない」とは、折口の鎮痛な思いが伝わってこよう。

そしてこのあとに「もう『花祭り』の本文二冊ながら刷りあがつた今になつてやつと、纔かな資料が、手にはいりました」の一文が続く。おそらく校正作業の最中にでも、以下の加筆が行なわれたのでは、と思わせるような切羽詰った息遣いが聞こえてくるようだ²²。そこで折口が入手した「纔かな資料」が、「村の辻紋平さん」による「神楽調査の項目」に関する「報告」であり、まだ早川は見えていない「此方面の採集」、すなわち「私の獲た三沢・下黒川・上黒川などの伝天正・伝慶長・伝正徳以下、五種類の神楽の次第書」（537頁）であつただろう。さて、以下、「跋—一つの解説」に加筆された箇所を読み進めてみよう。

白山の中で、生れた者が、此から出て来て新しくゆまはり・きよまはりの祓を受ける行儀で土地では、生れた者を浄める産湯をつかふ意味だと申して居ました。舞処^{マヒト}の中の湯釜の湯—笹の葉—に花祭りの湯立てと同じ様に浸して、生れ子の全身にふりかける事である。

（「跋—一つの解説」、533頁）

「魂」の附着、成長として語られた「白山」入りの行儀は、「湯」による祓え、というさらに具体的なイメージが付け足されていく。現行の花祭で、最終の次第である「湯ばやし」との連関を想像させてくれよう。

さらに「白山」の儀礼について、こう述べていく。

後には、成年戒といふより寧、前年来、神護(?)の祈願をかけてゐた人は、女子どもに至るまで、此山に入つて、生れ替る形をとつたのであります。何時ほどからか、法印などが、合理化したものを見せて、山ごもりする事を浄土入りと言ひました。其から白山へ架け渡した橋を経文の橋——即、微妙(?)の橋——と言ふ様になつてゐました。此下の流が三途の川だと称したのは、どこまでも、常識仏教化したものであります。



写真③ 無明の橋

「神護」は、「神子」のこと。また「微妙の橋」は、「無明の橋」の誤り。ここで立願者＝神子たちが「白山」に入っていくことを「浄土入り」と呼び、そこに入る橋を「経文の橋」「無明の橋」と呼んだことが注目される。折口は、これを「常識仏教化」の説明として否定的に見ている。しかし折口の「常識仏教化」という評価を超えるような問題が、ここに秘められていたことは、近年の「大神楽」の研究でわかつてきたところだ。まさに「中世神楽」の相貌である(後述)。

さらに折口がここから導くのは、村落共同体の祭祀構造を超えていく、「神護(子)」という宗教的な主体の問題である。

神護の祈願のかけてある人は、舞人の資格を持つ事になる。さうして橋を渡るのに、十人の中一二人は、きつと渡れぬ者があつたさうである。渡れたものは後生は善い処へ生れるといふ。渡れない者に対してはお前は後生がわるいから渡れないで、此後は一層善心になつてくれ。今後神楽のある時は、極楽へやつてやるから、とよく／＼言い聴かして還したといふ。橋を渡つた者は、極楽浄土へ行けるのだと言ふので、白山へ這入る。

〔跋——一つの解説〕534頁

「無明の橋」を渡つて「極楽浄土」＝「白山」へと向かつていく神子たち。折口は、それを沖縄久高島に伝わるイザイホーの巫女のイニ

シエーション儀礼と共振させていく。

早川さんに神楽の話を承った際にも申した事ですが、沖縄久高島に近年まであつた「いざいほう」といふ神事と一つ意味のもので、巫女の資格を受けるこの行事以前に、竊かに男した女は、舞び場から、神殿に架けた低い橋が渡れないと申します。若しうまく人や神を欺いて渡り了せたものでも、死んで後、浄土へ行けぬと申します。やはり神巫資格と貞操問題との関係です。かうして筑摩鍋・久高神人定めと並べて来ると、貞操問題よりも、物忌みの不完に原因がある様に見えます。私は、これを橋がより橋殿の舞の起源と見るのです。……日本の古代信仰に、橋の重要な地位を占めてゐた事が考へられないでせうか。

（跋——一つの解説」536頁）

「白山」入りと沖縄久高島のイザイホーとの類似性が指摘されるところである。ポイントは「橋」である。「無明の橋」を渡り、「白山」に這入って、忌みごもりすることが「神護人」（神子）となるためのイニシエーションであるように、久高島のイザイホーも神殿へ繋がる「低い橋」を渡ること、「神巫」と成るのである。

その場合「大神楽」においては、村落組織の年齢階梯による「浄土入り」にたいして、厄年などの個人的な祈願から「神子」となる「扇笠」の存在が注目される。還暦を迎え「編み笠」を被る浄土入りの立願者にたいして、扇を三つ重ねて笠にする「扇笠」は、修験の作法と



写真④ 「扇笠」をかぶる女性

も繋がっている。村落共同体の「年齢階梯」とは違う、個人的な厄除けなどの立願者は、より宗教的な意味をもつことが想像されよう。それはさらに、シャーマンの成巫儀礼との類似性を思わせるのである。

白山の中には、悪魔、外道が住んでゐて、這入つて来た神護人を苦しめ苛む。夜明けに及んで、山見鬼が救ひに来る。同時に沢山の伴鬼が、白山に這入って、悪神を対治して、斧を以て白山を残らず切り払ひ、助けた人々を連れて、舞処に戻つたといふ。其上で、うまれきよまりが行はれるのであつた。

（跋——一つの解説」534頁）

ここに展開する「白山」のなかでの行儀は、シャーマン候補者が一人前の「シャーマン」となるために、他界において科せられる試練、

苦痛の疑似体験とも通じていよう。登場する「山見鬼」は、あたかも「神護人」(神子)たちを救出するために派遣された使役神でもあるかのようなだ。「鬼」を使役するところには「前鬼・後鬼」の修験道の呪法との繋がりも見える。「靈魂」の附着儀礼という、折口の当初の予想を超える次第が、「大神楽」の次第書から浮かび上がってきたところであろう。その信仰世界は、折口にとって「神巫資格」を問題とした沖縄久高島の成巫儀礼と共振しつつ、「大神楽」独自の儀礼世界を構成していくのであった。

さて、以下の記述は、「山の霜月舞」とほぼ同文の箇所である。

神楽の一大事とせられたものは、山についての行事で、凡そ、若衆の舞ふ、三つ舞ひ・四つ舞ひに、直に接して行はれて居たのであります。私の獲た三沢・下黒川・上黒川などの伝天正・伝慶長・伝正徳以下、五種の神楽の次第書を見ても、大体、生れきよまりの山立て、或いは山をたつべし、山をまつるべし、山をたづぬべし、山を売り買ふことゝいふ事から、子供の誕生の比喩をとった行事を行ふ様であります。(「跋―一つの解説」537頁)

折口は、自身が読んだ「神楽の次第書」のことを強調する。あたかも早川との差異を際立てるかのように。その「神楽の次第書」にもとづき、浄土入りが「生れきよまり」として拡大解釈される。そのときに注目されるのが「山立て」「山をたつべし」「山をまつるべし」「山をたづぬべし」など、「山」のフレーズであった。白山に渡る「橋」

と白山²²「山」が折口の大神楽解釈のキーワードとなっていくことが見て取れよう。ちなみに伊勢神楽においても、神座のことを「山」という。「神楽の御山」という表現も頻出するのであった。²³

以上、「山の霜月舞」の「真床覆衾」「白山」の行儀から、さらに「跋―一つの解説」で暗示的に述べられていく「浄土入り」「白山」の様相が見えてきただろう。

それにしても、折口信夫は、何を見て、何が見えていなかったのか。次に、近年の祭文研究から浮かび上がった「中世神楽」の世界と対比させつつ、折口の限界と可能性を検討してみよう。

二、中世神楽と「浄土入り」―修行する霊

「浄土神楽」という視界

近年の祭文研究から見えてきた中世神楽のなかに、浄土信仰、念仏聖との交渉のなかで生成していった「浄土神楽」と呼ばれる系譜がある。岩田勝によれば、「浄土神楽」の系譜・痕跡は、以下のように列島各地に見出すことができる。²⁴

◇陸中下閉伊郡から八戸市周辺 権現祈禱の墓獅子。墓念仏、念仏

神楽

◇羽後保呂羽山周辺 菩提神楽・後生神楽・霊祭神楽が年回忌、先祖祭に行なわれる

◇三河 大神楽の浄土入り。花祭の花育て

◇出雲・隠岐 八重注連神楽。霊祭神楽

◇備後 浄土神楽

◇土佐 いざなぎ流のミコ神取り上げ神楽

◇豊前 植野神楽。墓地から神楽場所の斎庭まで御魂を迎える次第

◇日向 高千穂神楽。葬祭に神楽を舞う

これらの神楽の多くは祭場が墓地であり、また葬送儀礼の一貫として神楽が行なわれるなど、一般的な神事芸能のイメージとはまったく違う姿が浮き上がってくる。家内安全、五穀豊穡といった現世利益のステレオタイプ化した神楽とは異なる「中世」の神楽が、「浄土」を巡る宗教儀礼として行われていたわけだ。ちなみに、早く五来重は「これら神楽の多くの謎が、修験道と葬墓史から解かれるものもすくなくない」と指摘している（『葬と供養』⁽²⁵⁾）

岩田はこうした神楽を「浄土神楽」と総称した。すなわちその目的を、鎮まることのない荒々しい新霊や中有の中間霊を崇りをしないように鎮めるため、念仏の鎮魂のほかに神楽の鎮魂がおこなわれていた。そしてその鎮魂のために、まず死霊を冥土からよび戻して神子に寄り付け、荒口訪い（口寄せ）させた。そのうえで、鎮魂の神楽の能を舞って死霊を浄化して舞いのかべたという類型を推測していくのである。⁽²⁶⁾

岩田が考察した「浄土神楽」は、死者の靈魂を浄化・供養する神楽であったが、同じ「浄土神楽」の系譜のなかには、現世の生者のため

のイニシエーション、再生儀礼の神楽もあった。それが三河の大神楽の「浄土入り」の世界である。「生きながらあの世へと渡る擬死による「浄土入り」」を果たす儀礼と呼ばれるものだ。

「白山」浄土への旅

そこで注目されるのは、天正本『御神楽日記』の「神楽の次第」に記された「一、橋え（の）はひけんじようど入」の次第である。以下、山本ひろ子の祭文解説に導かれながら、その儀礼世界に分け入ってみよう。

まず注目したいのは、「橋の拝見」というネーミングの祭文である。それを解説していくと、「浄土入り」を行うためには、立願者たちには様々な儀礼的な試練が課せられることがわかる。シャーマン候補者が他界に赴き、厳しい試練を受けてくることで、真の「シャーマン」になるという構造と同じである。

浄土入りを果たそうとする立願者たちが立ち向かう試練は、まず三途の川を渡るときに出会う「鬼」との間答である。その様子を語るのが「橋の拝見」という祭文である。キーワードとしての「橋」がここに登場する。（引用本文に適宜漢字を当てる。）

一、抑々しやば（娑婆）とめいど（冥土）の境には三途の川と申して大きな川がうなたれ候らいければ、広さが八万余丈、深さも八万余丈、波の早さが三羽の矢を射るが如くなり。此の川には、上の瀬、中の瀬、下の瀬、三瀬より外には更に越す瀬は候はず。

一、上の瀬を越さんとすれば、青鬼と赤鬼と白鬼と黒鬼と黄なる鬼と五色の鬼が、大なる目を見開き、とりふくせんと仕る、これにておもいより候わず。(中略)

これより思いかやいて越さんとすれば、天竺より閻魔帝釈しようじんかけたるはしがをなたれ候ぞ(中略)

抑々昔は千石、千貫、中頃百石百貫、今当代では十石十貫入させ申して、大神楽と申すをいたして、日に千人の供養をいたしてまいると申せば閻魔帝釈しやう神楽の記拠をいたせと抑せあり、そのときしやうりやう(精霊)よたびの花べら数いて参らせ候ぞ。拾六花の花べら、三拾六花の花べら、四拾六花の花べら、五拾六花の花べら、六拾六花の花べら、七やう八なん九ぼん(品)の浄土の花べら肌の守にしたため、これまでまいると申せば、これが証拠と閻魔帝釈しやうじの御前にさしあげまいらせ候いければ閻魔帝釈きこしめして、浄玻璃鏡に引き向いてこれにてたからしん話しぞや。

(慶長本『神楽事』『橋の拝見事』『神楽の伝承と記録』26～27頁)

白山〓浄土への旅をする立願者たちは三途の川で待ち受ける鬼たちに尋問される。そこで地獄に堕ちることなく浄土へと赴くための「今生での善行」が問われる。そのとき彼らが提示した「通行手形」こそ、今生における神楽実修であった。それは立願者たちが、二歳のときの「生まれ子」〓神子いりの神楽、十三歳のときの「清まり」の神楽を行なったことを表す。そしてその神楽を行なった証拠とされるのが、

彼らが肌の守りとして見につけていた「九品の浄土の花べら」であった。これを見せることで、立願者たちは見事パスして浄土へと赴くことができるのである。

もうひとつ、試練としての神楽実修の証拠とされる「花」について。神楽〓花の本地を語るのが次の祭文である。

地藏菩薩虚空に投げさせ給へば／落つく処は堂寺宮社に／落つき給へ候へて／花の本地とならせ給へ候／花の数は百八品の花の数にて候／蓮の花とも申なり／蓮華の花とも申なり／花にて花の咲いたる優曇華の花とも申すなり／今日今日の御旦那達の／丹誠みろく育ぐみ育たせ給へて／大宝蓮華の花とも申すなり(中略)所は当社氏大神／大宝蓮華の花を育て／差上げ勧請まうし／その仏法の功力をもつて之迄まゐり候／さあらば文字の証拠があるかとて／男子は左りの袂を押開き／女子は右りの袂を押開き／花の御供を押開き／花の御串を差出し／閻魔大王ぐしやう(俱生)神へと渡させ給へば／浄破の鏡に引合せ／扱こそ汝に疑ひ候はぬ／さあらばこの瀬を赴き給へ候が……(「花のほんげん祭文(古戸)』『日本庶民生活史料集成』第十七巻、375頁～377頁)

「大宝蓮華の花」とは、仏教儀礼の「散華の花」や「花供養」「華籠」などのイメージとも通じよう。「花」とは、仏菩薩を供養することと不可欠な呪物であったのだ。それがここでは神楽実修のシンボルとして読み替えられ、使用されたことが見てとれよう。これまでの神



写真⑤ 「花育て」山内の花祭

楽実修が「浄土入り」の条件とされる。ここでも、あらためて「神楽」は、浄土に入るための修行としてあったことが見えてくるだろう。

さらに臨時祭祀としての大神楽を短縮し、毎年の年中行事として執行された「花祭」のなかにも、浄土入りのイメージを圧縮する「花育て」という祭文・儀礼も作り出された。神蔓をかぶり、花の御串を杖について、以下の「花育て」の祭文を唱えつつ、釜の周りをまわるという次第である。

かんきち（神父）の額に当てし花鬘／花の稚児に掛けてゆづる／（五回繰り返す）／かんきちのかんきちかんば（神母）をかひ連れて／花の稚児を中に立て／開いた花を笠に着て／蕾みた花を手に持つて／同じ蓮華を腰に差し／蓮華の茎を杖に突き／（五回繰り返す）／東方や薬師の浄土で花の山／この浄土で花の山／南方や観音の浄土で花の山／この浄土で花の山／西方や阿弥陀の浄土で花の山／この浄土で花の山／北方や釈迦の浄土で花の山／この浄土で花の山／中央や大日如来で花の山／この浄土で

花の山／極楽の東方ガ峯で花の山／この浄土で花の山……
（「花そだて祭文」古真立『花祭』前篇438～9頁）

ここでは「花」は、浄土の山に咲く花として、まさに浄土の世界そのものを想像させてくれるのである。そしてその「花」は、同時に「花の山」であった。白山入り＝浄土入りに繋がる「山」がここに語られていくのである。浄土の花の山のイメージ。ここに籠ること＝浄土入りで、あらたな存在へと変成するという宗教思想である。

また『御神楽日記』神楽の次第には「じやうどの行（おこない）七五三本かい読」とある。そこで読まれる「七五三之本戒」の祭文が白山＝浄土の根本を語るものだ。次のような一文に注目される。

かるが故に熊野にて本宮神楽、新宮くわけん（管弦）、那智仙（殲法）²⁹されば是に於て都へまいる御身四目と申すなり、されば是に於て釈迦無尼大覚尊の浄土須弥頂の御前にまいらんとすれば九山八海あり、されば蔵いはく、第一地獄山、第二字軸山第三たんぼく山、第四善見、第五馬草山第六毘那但迦山第七尼民羅山第八てちい山第九須弥山なり。（中略）又曰く内海外海にたばゆる水は第一に耳水、第二に鈴水、第三に戛水、第四輕水、第五清水、第六不臭水、第七飯時不損水方八飲已福水と申すなり、第九の外海をば甘水盥満水と申す……。

（慶長本『神楽事』「七五三之本戒の事」『神楽の伝承と記録』25頁）

注連切りによる浄祓力を高め、人びとは「神の位階」へと近づくことされる祭文読誦であるが、注目されるのは、あたかも修験山伏の修行のように、数々の山々が列挙されることである。いくつもの山々を越えて、この目の前の「白山」に辿り着いたというイメージだろう。そしてその山々は満々たる水に囲まれている風景が語られていく。その水の究極が、浄化の水ということになるのか。さらに「水」は、修験系の「関伽の作法」に「清浄無垢の水を汲むことで、煩惱の垢を洗い流し、大日如来の浄水で清めることで五智の徳を供え「仏」と成っていく峰入りの行」とオーバーラップするかのようだ。

以上、大神楽・浄土入りや花祭に見られる「浄土神楽」の相貌には、死者霊の鎮魂、供養とはまた別種の宗教思想が見てとれる。浄土入りは、イニシエーション儀礼としての意味をもつて、今生の人びとの「試練」「修行」と、「神の位階」への成長を見てとることができる。

いざなぎ流のミコ神楽の世界

一方、浄土神楽の系譜として、死者霊を「神」へと成長させていく儀礼もあった。そこにも「山」「水」がキーワードとなる。高知県旧物部村のいざなぎ流が伝える「ミコ神」神楽である。「塚起こし」の次第で、墓場で「霊」を取り上げたのち、家のなかに迎えて「神楽」が始まる。

以下の次第となっている。

- (1) 浜の行文 (2) 川の行文 (3) 潮の行文 (4) まなごの行文 (5) 山の行



図版⑥ いざなぎ流の「塚起こし」

- 文 (6) 水ぐらえ (7) お礼の水を汲む (8) ごとう (9) 舞い上げ

冥界から呼び戻された死霊は、浜や川、潮で清められ、さらに(5)の「山の行文」では、羽黒山・比叡山・伊吹山…などの各地の霊山に赴かせ、そこで神となるための修行を積ませるといふ次第になっている。「山の行文」の唱文を紹介しておこう。(引用は拙著『いざなぎ流祭文と儀礼』による。調査中の録音テープより起こしたもの。また高木啓夫『いざなぎ流御祈禱』物部村教育委員会、一九七九年に掲載された詞章も参照した)

荒人神のいざぜん様には、大峰山へ参りて、お山の行文なされて、行文行体なされて、行文行体たけたでなれば、東方浄土の注連道越えて、注連道伝うて神道伝うた、此のおんだらしめの本管伝う



写真⑦ 「取り上げ神楽」

行文なされて……。

霊山での修行を示すキーワードである「行文行体」。「行体」とは「夫修験之行体ハ深秘不可説」（『岡峯問答秘抄』）とあるように、煩惱を滅却し修行に励む山岳修験者の姿をあらわすものであった。すなわち修験の行である。ここで死霊は、太夫を先達として霊山を巡り、修験者のように修行を積むというイメージ世界が、太夫が読む唱文の声のなかで作りに出されていくわけだ。したがって、浜、川での水による「行文」も、たんに死霊を浄化する、清めという認識に留まらず、熊野修験に見られるような聖なる山に入る（入峰）儀礼のステップと

してあったといえよう。まさしく霊のイニシエーションである。さらに「かかりて影向なりたまえ、かかりて正覚ならしめせ」のフレーズ。「影向」は、「かかりて本覚」という表現もある。「本覚」「正覚」とは、修験の峰入りにおける「即身成仏」の発想である。いざなぎ流の神楽は、それをミコ神の成長儀礼へと読み替えていったのである。

「山の行文」に続いて行われるのが「水ぐらえ」である。

参りて（以下同）／月輪山へ参りて（以下同）／笠置山へ参りて（以下同）／金剛山へ参りて（以下同）／東方富士山へ参りて（以下同）、朝日の行文、夕日の（「山の行文」130～1頁）

これ天竺十三川、百三川の清めの水を、行いおろいて、神が守^{もり}目、神楽の役者、ひとしやく、しやくらせ給うて、一万歳とも、清まりへやり給うて、安座の位に付き給え、本座の位に付き給え。天下^{てんげ}の位にあげりませ、にかにかうれしめ、おん御酒召する、イヤリヤードント、サーバラサーバラ……。以下、二万歳から十二万歳まで同じ）（「水ぐらえ」133～4頁）

天竺の聖なる川から清めの水を汲み、神楽の役者＝太夫が、杓子でそれを死霊（荒ヒトガミ）に注ぐ。そうすると死霊は、神としての位を一万歳ずつあげていくのである。

清めの水とあるように、死霊の浄化、清めということも見えるが、それはたんに死霊の穢れを浄化するといった認識に留まらない。いざなぎ流の「水ぐらえ」は、ミコ神以外の神楽、オンザキ神、天神などの神楽にも読まれるからだ。ここに「清め」とは、神の位をあげるための「神清め」とあったと考えられる。

この「水ぐらえ」も、さきの「行文行体」と同じく修験系の「闕伽の作法」＝清浄無垢の水を汲むことで、煩惱の垢を洗い流し、大日如来の浄水で清めることで五智の徳を供え、「仏」と成っていく峰入りの行との類似性が指摘できよう。³¹

さらに天竺の浄水を死霊に注ぐことで位があがるという発想には、灌頂儀礼の読み替えも見てとれよう。中世神楽が、「神祇灌頂」の作法とリンクすることは山本ひろ子が指摘したところだが、いざなぎ流の「水ぐらえ」の神楽作法にもそれが見てとれよう。「水ぐらえ」とは、まさしく神楽が灌頂儀礼としてあったことを如実に示す言葉といえよう。イニシエーション＝修行としての神楽である。

修行を果たして「ミコ神」となった死霊は、神としての名前を与えられる。現世の名前でもなく、また仏教寺院に管理された死後の名前（戒名）でもない「神」へと変成した、あらたな名前が与えられるのである。

以上、中世に広く展開した「浄土神楽」の世界を見てきた。三河の大神楽の生者のための「浄土入り」も、死者の霊を神に祭り上げるいざなぎ流の「ミコ神」神楽も、霊的な修行ということが、共通するキーワードとしてあったのである。

折口信夫の学知の背後に

さて、折口信夫の「山の霜月舞」に立ち戻ってみると、「浄土入り」という表現を「法印などが、合理化したもの」「常識仏教化」として否定的に述べていたように、仏教以前の「古代」を幻視していた、と

いう議論のように見える。そして折口が、祭文の解説にもとづく「中世神楽」「浄土神楽」の世界にまで、その視野が届いていないことはたしかであろう。

けれども、折口が大神楽のキーポイントと見ていた「山」や「橋」の問題は、そのまま中世神楽のなかに具体的な姿をもって描き出されていたことは間違いない。浄土入り、あるいは灌頂という儀礼がもつイニシエーションの位相、さらにいえば「霊」の修行と進化、成長――。折口が「花祭」「大神楽」に見ていたものの深層には、中世神楽の世界との共振があつたのは確実だ。中世神楽、さらに「中世神道」「中世神話」の世界が、折口の学知の背後に広がっていたという射程をもつことが、今後さらに要求されることになるだろう。³²

では、次に折口が生きた時代へと降り立ち、彼がなぜ「山の霜月舞」（跋――一つの解説）を書いたのかということを、その時代動向のなかから読みなおしてみることになろう。

三、「花祭」の近代――「神性を拡張する復活の喜び」

折口信夫が初めて「花祭」を見学した大正十五年（一九二六）から、「山の霜月舞」（跋――一つの解説）の論考を執筆する昭和五年（一九三〇）という時代は、明治期に作られた「神道」が大きく変容してく時代にあたる。以下、その流れを追ってみよう。

「神道国教化」から「国家神道」へ

維新変革を成し遂げ、成立した新政府の「神道国教化」政策は、明治二年（一八六七）に設置された「神祇官」が、明治四年（一八七一）年には「神祇省」へと格下げされ、翌年には廃止され「教部省」に吸収される。「神道国教化」政策は、挫折していく。西洋列強、すなわち「帝国主義」段階に至った西欧資本主義国家群と競合しうる「近代国家」を指向する以上、「政教分離」「信教自由」を基本原則に掲げることが基本原則であつたからだ。そして、明治六年（一八七三）には仏教勢力も取りこんだ「大教院」が設置される。こうした紆余曲折する「神道」「神社」の扱われ方のなかで、民間信仰も弾圧され、また神社祭祀も流動化していく。三河でも明治五年（一八七二）には政令により「神楽」執行が不可能となり、また明治十六年（一八八三）には、山内の花祭の太夫の行事に警察が介入し、呪法が祭事から削られるという事態も起きていた。⁽³³⁾

かくして明治初年に早くも「神道」は国教としての位置からすべり落ちていくのだが、一方、明治国家が天皇を「君主」として戴く国家であるかぎり、天皇の起源を語る神話や宮廷祭祀、神社祭祀を切り捨てることはできないという矛盾を孕むことになる。この矛盾を突破する政策こそが、「神社非宗教論」であつた。それはいかなる歴史過程から生み出されてくるのか。

明治十三年（一八八〇）～十四年（一八八〇）の出雲派と伊勢派が対立した、いわゆる「祭神論争」によって「神道宗教化」をめざす出雲派が排除され、明治十五年（一八八二）、神社祭祀を司る「神官職」と国

民に神道を教化する「教導職」を分離し、さらに明治十七年（一八八四）には、「信教自由」「政教分離」をタテマエに、教導職そのものの撤廃した。そして明治二十二年（一八八九）の大日本帝国憲法の発布で「信教自由」が法的に保障される一方、神道は「信教」≠宗教とは異なる神社祭祀へと再編されていく。すなわち「神社」に関する行政上の管轄は、明治三十三年（一九〇〇）、内務省内に設置された「宗教局」から分離した「神社局」が担当することになり、「神社非宗教論」が政府の基本認識とされるにいたるのである。⁽³⁴⁾

しかし「神社非宗教論」は同時に、神社への参拝は一個人の信仰（宗教）を超えた公共的、国家的な意義が強調されていく。神社に参拝することは「国民の義務」、神道は宗教を超えた「国民道徳」と主張されるのである。ここに神社祭祀は、近代的な国民国家における「国民」統合のイデオロギーとして再生することになる。それは日清戦争、日露戦争という対外戦争（侵略戦争）のなかでの「国民」形成とパラレルな問題としてあつた。⁽³⁵⁾「国家神道」なるものの成立は「国民国家」と不可分にあつたのである。

近代神道史のなかの折口信夫

こうした近代の「神道」の歴史のなかで、折口信夫はどのような位置にたつていたのだろうか。国文学者、民俗学者とされる折口であるが、彼の執筆した論考には、『皇国』『神道学雑誌』『神社協会雑誌』『皇国時報』など、当時の国家神道を担う神道家、神職たちの機関誌、雑誌に発表されることも少なくない。たとえば『古代研究』（民俗学

篇2)に収録されている「神道に現れた民族論理」の初出誌は、『神道学雑誌』昭和三年(一九二八)第五号である(なお発表時の目次タイトルは「神道に現れたる民族論理」)。

折口の論文が掲載された同じ号の目次を見ると、上田万年「御大礼」、加藤玄智「内鮮融和の契機としての玉山神社」、田中義能「神道の意義」「大和民族と女性」、今泉定介「大嘗祭の精神」といった、当時の錚々たる神道学者、神道家たちの文章が掲載されているのである。彼らの多くは、この時代の「国家神道」を思想的、実務的に担っている学者、神職たちであったのだ。そうした人びとと同じ誌面に論考を載せる折口もまた「国家神道」とは無縁ではありえないだろう。

もちろん単純に折口信夫を「国家神道」の担い手として批判しようとするものではない。近代神道が生成していく現場のただ中に折口もいたということへの注目である。そのなかで彼の学知が作られたことに、国文学者、民俗学者というステレオタイプ化した「折口学」とは異なる相貌が発見できるのではないか。

そこで折口が初めて「花祭」を見学した大正十五年の四年前に発表された「現行諸神道の史的価値」という論文を取りあげたい。この論文の初出は『皇国』大正十一年(一九二二)第二百七十九号。目次に「一」、本文末尾に「(未完)」とあることから、続編を書く予定であったが、それは書かれることなく終わったようだ。なお、この論考は、初出タイトルのままでは旧全集、新全集とも収録されていない。「神道の史的価値」と改題し、昭和四年(一九二九)刊行の『古代研究』民俗学篇1に収載され、旧・新全集の第二巻に収まっている。いろいろ

ろと背後関係を想像したくなる論文である⁽³⁶⁾。

論文が発表された『皇国』とは、「全国神職会」という団体の機関誌で、明治三十二年(一八九九)に創刊した『全国神職会々報』を大正十年(一九二一)に改題したもの。「斯界の動向を指導して輿論の喚起に努め、兼ねて祀職の向上に資せん」ということが刊行主旨という⁽³⁷⁾。「全国神職会」とは、明治二十年代の「神官同志会」から「壬辰会」など経て、神社の神職たちが結集した団体である。設立当初は、どちらかといえば、官僚統制を離れた自主的・自立的な集団であった⁽³⁸⁾が、大正十五年(一九二六)に財団法人となり、組織の整備・強化が図られ、国家の神社行政の統一・整備をするための重要な機関となっていく⁽³⁹⁾。まさに「国家神道」を担う神道家、神職たちの組織にほかない。そうした雑誌に、折口の論考が発表されていたのである。

「神社非宗教論」を超えて

では折口は「現行諸神道の史的価値」のなかで、「国家神道」にたいていしていかなる立ち位置を見せてくれるのか。(以下、引用は『皇国』掲載時による)

「神社が一郷村生活の中心となる」のは、理想である。だが、中心になり方に問題がある。社殿、社務所境内の利用出来るだけ、町村の公共事業に開放する事、放課、休日に於ける小学校の運動場の如くするだけなら、存外つまらない発案である。結婚式場となつて居る例は、最早津々浦々に行き亘つて居る。品評会場、人

事相談所、嬰兒委託所などには、どうやら使はれ相な機運に向いて来た。
（『現行諸神道の史的価値』21頁）

普段の論文とは違う、かなり時事問題ふうの論調だ。折口がこの文章を書いた第一次世界大戦後の時代、まさに「神社が一郷村生活の中心となる」のスローガンのもと、「神社中心主義」が国家の政策として進行していた。すなわち国家の細胞としての「地方自治体」を育成するための地方行政、町村民の政治・軍事・教育などの活動を「神社」の祭典や儀式に結合させるべく、自治奉告祭の実施、軍隊の入退営の奉告、神社境内での農産物品評会開催、小学校児童青年団の神社祭典への参加が進められ、町村民の日常生活と神社の結び着きが強制されていったのである。^⑭

そこで本来は神霊を祀る宗教施設たる神社の「宗教性」を封印、否定し、内務省神社局の「神社非宗教論」が公式見解とされていった。だが、その一方で、「欧州大戦」の開戦に際して「戦勝祈願」を神社で行なったことにたいして、それは紛れもない宗教行為ではないかという批判が、キリスト教、浄土真宗の側から出され、とくにキリスト教の神戸教会が反対決議を出すなど、大正期から昭和初期にわたって「神社対宗教」論争が繰り広げられることになるのである。^⑮ それはまさに「大正デモクラシー」を象徴するような事件ともいえよう。

ここで議論される「宗教」の概念は西洋近代のレリジョンの翻訳に近いもので、個人的な救済、個人の信仰といった発想になる。「宗教」＝レリジョンは、あくまでも近代的な個を前提としたものである。^⑯

その宗教観からは神社祭祀は、個人の信仰とは別次元のものとされるわけだ。こうしたなかで、明治三十年代以降、内務省神社局の公式見解は「神社非宗教論」を堅持していくのである。それは裏を返せば、神社の「公共性」による、「国民」統合のイデオロギーとして機能するという主張に結びつくのである。^⑰

では、折口信夫は、「神社非宗教論」にたいして、どう論じているのか。

抑亦、当世の人たちは、神慮を易く見積り過ぎる嫌ひがある。人間社会に善い事ならば、神様も、一も二もなく肩をお脱ぎになる、と勝手ぎめして居る。信仰の代りに合理の頭で、万事を決着させてゆかうとする為である。信仰の盛んであつた時分程、神の意思を、人間のあて推量できめてかゝる様な事はしなかつた。必神慮を問ふ。我善しと思ふ故に、神も善しと許させ給ふ、とするのは、おしつけわざである。あまりに自分を妄信して、神までも己が思惟の所産ときめるからだ。信仰の上の道德を、人間の道德と極めて安易に握手させようとするのである。神々の奇蹟を信ぜずる信ぜないはともかくも、神の道德と人の道德とを常識一遍で律しようとするのは、神を持たぬ者の自力の所産である。空想である。

さうした処から、利用も、方便も生れ来る。二代、三代前の神主の方々ならば、恐らく穢れを聞いた耳を祓はれた事であらう。県庁以下村役場の椅子にかゝつて居る人々が、信念なく、理会なく、伝承のない、当世向きの頭から、考へ出した計画に、一体どこま

で、權威を感じる義務があるのであらうか。

（『現行諸神道の史的価値』22頁）

「神の道德と人の道德」との絶対的な相違。折口は徹底的に人間世界と神々の世界との隔絶を説くのだ。その隔絶した神々にたいする人間の側の思いが「信仰」であつた。それが今や、人間社会の論理で神々の世界のことを決めてしまつて……。神社非宗教論者を「神を持たぬ者の自力の所産」と批判していくのである。

こうした「神社非宗教論」の動向のなかで、地方の民間祭礼もその宗教性よりも「芸能」としての意味合いが強調されることになる。とりわけ、「舞」などの芸能性が色濃い三河の「花祭」は、そうした位置に置かれたことが推測される。「花祭」の担い手自身の側も、神事の面を省略し、「芸能性」を強調するように次第も組みかえていくだろう。それは「民俗学」という学術知の形成、「民俗芸能」のチームの成立ともパラレルである。昭和五年（一九三〇）に刊行された早川孝太郎の『花祭』は、「神事」と「舞」の次第を分離させ、「舞」を中心とした花祭研究・民俗芸能研究の基本的枠組みを作つたことはそれを象徴していいよう。その意味で、折口が「白山入り」の宗教儀礼にこだわつたのは、早川への批判も込められていたのかもしれない。

ただし早川自身が、第一次世界大戦以降に展開していく「地方改良運動」の担い手でもあつたことも見過ごせない。⁴⁴ 青少年から成人たちへの年齢階梯の花祭の舞の仕組みは、祭礼にもとづく村落共同体の組織化であり、それこそまさに国家の細胞としての「地方自治」の形成

に繋がつていたのである。折口の「花祭」論を、神社の非宗教性が擬制され、国家や公共性の論理＝国体が強調されていく「国体神道」⁴⁵への批判の文脈として読みなおす視野が、ここにひらけてくるだろう。

「神性を拡張する復活の喜び」

人間世界と神々との隔絶した関係を説く折口信夫。それは安易な「神社祭祀＝国民道德論」への痛烈な批判となるだろう。そして、人と神との絶対的な距離を自覚するとき、人はいかに神に近づけるのか、神へと変成しうるのか、という実存的問いを抱え込むことになる。

そこで折口の『郷土研究』のデビュー論文として著名な「鬚籠の話」（『郷土研究』大正四年（一九一五））を読みなおしてみよう。ヨリシロ、ヲギシロを主題とする本論文は、「日本の民俗学がこれによつて初めて「依代」ということばと、その明確な觀念とを得たという意味でも、記念的な論文であつた」⁴⁶と絶賛されるものだ。まさに神なるものがどのように、何に憑依するか、という問題が論じられたといつてもよい。

けれどもこれまでほとんど見過ごされていたが、本論文こそ、折口の「国家神道」批判、いいかえれば近代の「神道」における宗教の可能性を説いたものであつたのだ。⁴⁷ 以下の引用部分である。

大嘗祭に於ける神と人との境は、間一髪を容れない程なのにも係らず、単に神と神の御裔^{ミコ}なる人とが食膳を共にするに止まるといふのは、合点の行かぬ話である。此純化したお祭りを持つ迄には、

語り脱^{オト}された長い多くの祖^{オヤ}たちの生活の連続が考へられねばならぬ。其はもつと神に近い感情発表の形式をもつてゐた時代である。

今日お慈悲の牢獄に押籠められた神々は、神性を拡張する復活の喜びを失うて了はれたのである。（『鬚籠の話』新全集2、191頁）

論文はヨリシロ、ヲギシロをめぐる多くの民俗事例を紹介したあとに、唐突のように天皇即位の「大嘗祭」を論じていく。すなわち大嘗祭を「神と神の御裔なる人」とがたんに共に食事をする、といった素朴な祭祀ではないこと、そこには「神と人との境は、間一髪を容れない程」の緊張関係があったという指摘である。天皇が「神」と合一する祭祀であつたといいかえてもよい。そこには後年の折口の大嘗祭論が反響していくのである。「真床覆衾」に包まって、天皇としての「魂」¹ 天皇霊の附着を得ることで完成する、あらたな魂による再生儀礼としての大嘗祭。そしてそれは、三河の山深い村で繰り広げられていた「大神楽」「花祭」とも共振していくのであつた。

それにしても、文末の謎めいた一文は何を語るのか。「今日お慈悲の牢獄に押籠められた神々」とは何か。そう、神社非宗教論のもと、「国民道德」や「郷村生活の中心」といった場所に囲い込まれてしまつた近代の神々の姿にほかならない。近代の神々はいかに「神性を拡張する復活の喜び」を喪失してしまつた、と。ここで想起すべきだろう。折口が三河の花祭、大神楽、そして大嘗祭でこだわつていたのは、まさに附着、憑依してくる靈魂との交わりによって、あらたな存在へと「拡張」する「復活」の歓喜の祭りの現場であつたことを。神人合

一のラディカリズムこそ、折口にとつての「宗教」の復活であつただ。

折口信夫の靈魂論、神人合一論。それは幕末の国学者・鈴木重胤を経由し、平田篤胤へと遡及しつつ、一方では近代に出現した「古神道」「教派神道」に連なつた神秘家たちの実践と共鳴し、他方では三河の「大神楽」を媒介に、中世神楽、浄土神楽の世界へ、さらに中世神道、中世神話の世界との系譜的な繋がりが浮き上がってくる。

もちろん、折口信夫は、「古神道」の実践家、宗教家としてではなく、あくまでも「学者」としての立ち位置を選択した。だが、若き時代の教派神道「神風会」との関わりが、たんなる青春時代の一エピソードで終わらないとすれば、¹⁸ 学者としての折口信夫はつねに宗教実践との際どい関係を生きていたのではないか。

「山の霜月舞」――。山深い村落に伝えられてきた宗教芸能をめぐる論考は、民俗芸能研究という既成の枠組みを打ち破る視角をもつて読みなおされたとき、いまだ捉えきれない折口信夫の可能性をわれわれの前に指し示してくれるに違いない。

〔注〕

- （1）早川孝太郎『花祭』前編、後編。岡書院、一九三〇年（『早川孝太郎全集』I、II巻、未来社、一九七一一七二年）、折口信夫『山の霜月舞―花祭り解説』『民俗芸術』第三巻第三号、一九三〇年（『新版・折口信夫全集』第二一卷、中央公論社、一九九六年）、本田安次『霜月神楽之研究』明善堂、一九五四年（『本田安次著作集』第六巻所収、錦正社、一九九五年）、五来重『日本庶民生活史料集成』第十七巻

「解説」、三一書房、一九七二年、武井正弘「花祭の世界」(『日本祭祀研究集成』第四巻、一九七七年)、同「奥三河の神楽・花祭考」(『山岳宗教史研究叢書14 修験道の美術・芸能・文学1』名著出版、一九八〇年)、山本ひろ子『変成譜』「大神楽「浄土入り」」春秋社、一九九三年、同「浄土神楽祭文」(『ユリイカ』臨時増刊号、一九九四年十二月号)、同「神楽の儀礼宇宙」(『思想』一九九五年十二月号、一九九七年十月号)、同「祭儀と祭文・花祭」(『岩波講座 日本文学史』第十六巻「口誦文学1」岩波書店、一九九七年)、井上隆弘『霜月神楽の祝祭字』岩田書院、二〇〇四年、同「近世の神事芸能・花祭」(『まつり』74号、二〇一二年)、同「花祭研究の課題」(『芸能』20号、二〇一四年)、山崎一司「花祭りの起源」岩田書院、二〇一二年など。

(2) 五来、前掲書『日本庶民生活史料集成』第十七巻「解説」319頁

(3) 山本、前掲論文「祭儀と祭文・花祭」218頁。さらに「花太夫」が所持する祭文以外の多様の祈禱文や次第書の悉皆調査を進めている松山由布子の近年の研究も注目される。松山「花太夫所蔵文獻に見る奥三河の宗教文化」(『説話・伝承学会』「説話・伝承学」第二十三号、二〇一五年三月)など。

(4) 岩田勝『神楽源流考』名著出版、一九八三年、同『中国地方神楽祭文集』三弥井、一九九〇年。

(5) 斎藤英喜『いざなぎ流 祭文と儀礼』法蔵館、二〇一二年

(6) 山本ひろ子「神話と歴史の間で」(『歴史を問う1 神話と歴史の間で』岩波書店、二〇〇二年)、斎藤英喜「祭文研究の「中世」へ」(『中世文学会編』『中世文学研究は日本文化を解明できるか』笠間書院、二〇〇六年)、同「いざなぎ流祭文と中世神話―中尾計佐清本「金神方位の神祭文」をめぐる」(『佛教大学』『歴史学部論集』第四号、二〇一四年)、同「いざなぎ流の病人祈禱の世界―神話研究の視点から」(『アジア民族文化学会』『アジア民族文化研究』14号、二〇一五年)など。

(7) 神楽研究の側からの批判としては、たとえば岩田勝『神楽新論』第三章「鎮魂」(名著出版、一九九二年)、井上、前掲論文(1)「花祭研

究の課題」など。

(8) 折口信夫「跋―一つの解説」(早川孝太郎『花祭』後編、532頁)

(9) 「三河北設楽の村々で行はれた神楽に就いて」は、山崎、前掲書『花祭りの起源』に再録された。

(10) 「自撰年譜」(『新全集36』など)による。しかし折口自身は「山の霜月舞」の中で「大正十二年」と以下のように記述している。「大正十二年の正月、前後五日に亘つて、雪祭りの作法と、村人の感情とを凝視しました。本祭りの前日は、一日だけ目だつ行事もなかった。その日ちようど、三河領豊根村三沢の花が、山坂一つ越えるばかりの牧ノ島といふ字にある、と聞き出して、村の好学者仲藤増蔵さんをたよりに、はじめて、新野峠を越えました。設楽の山村の、寒く霞んだ夕を、静かに見おろした其夜を徹して、翌日昼まで見続けたのが、私にとつて、初めての花祭りの行事でありました」と、その感動を語っている。

(折口信夫「山の霜月舞―花祭り解説」『新全集21、289〜290頁』)

(11) 藤田大誠「国家神道体制成立以降の祭政一致論」(『阪本是丸』『国家神道再考』弘文社、二〇〇六年)、同「神社対宗教問題に関する一考察」(『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第七号、二〇一三年三月)などを参照。

(12) 保坂達雄『神と巫女の古代伝承論』第二章「生れ清まりと浄土入り」岩田書院、二〇〇三年、363頁。

(13) 早川、前掲書(1)「花祭」後篇、31〜6頁。以下、引用は『早川孝太郎全集』による。

(14) 「花祭」後篇に収録されたこの次第口伝書は、下黒川・正徳本とはほぼ同じ内容になっており、明らかに近世後期型である。永享十二年(一四四〇)の年記は信じがたい。(山本、前掲論文(1)「大神楽「浄土入り」」209頁)

(15) 山本、前掲論文(1)「大神楽「浄土入り」」130頁

(16) 折口、前掲論文(1)「山の霜月舞―花祭り解説」『新全集21、326頁』

(17) 本田安次『日本の伝統芸能第七巻・伊勢神楽之研究』第一章「伊勢神楽考」22頁

- (18) 本田、前掲書(17)「あとがき」728頁
- (19) たとえば松前健『古代伝承と宮廷祭祀』第三章「鎮魂祭の原像と形成」塙書房、一九七四年、など。
- (20) 折口信夫の「鎮魂論」が、鈴木重胤の学説にもとづくことを明らかにしたのは、津城寛文『折口信夫の鎮魂論』春秋社、一九九〇年、の先駆的な研究である。また前田勉『近世神道と国学』第十三章「鈴木重胤の鎮魂論」ペリカン社、二〇〇二年、も参照。
- (21) 近代の「古神道」との連関については、津城寛文『鎮魂行法論』春秋社、一九九〇年、を参照。
- (22) 保坂、前掲論文(12)、「花祭」刊行前夜には、早川と折口との間で一寸の先を争うような攻防が繰り広げられていたことがわかる」362頁とある。
- (23) 本田、前掲論文、23〜25頁
- (24) 岩田勝、前掲書(4)『神楽源流考』第九章「神楽による死霊の鎮め」316〜23頁
- (25) 五来重『葬と供養』東方出版、一九九二年。199頁
- (26) 岩田勝、前掲書(4)『神楽源流考』第九章「神楽による死霊の鎮め」324〜27頁
- (27) 山本、前掲論文(1)「神楽の儀礼宇宙」、同「浄土神楽祭文」など。
- (28) 山本、前掲論文(1)「神楽の儀礼宇宙」「大神楽から花へ(下の一)」139頁
- (29) 山本「変成譜」「中世熊野詣の宗教世界」春秋社、一九九三年、参照
- (30) 宮家準「修験道思想の研究」「修験道の成仏観」春秋社、一九八五年
- (31) 斎藤、前掲書(5)『いざなぎ流 祭文と儀礼』第二章「巫神祭祀考」135頁
- (32) 安藤礼二『折口信夫』第六章「天皇」講談社、二〇一四年、が山本ひろ子の研究と折口の接点を論じている。310〜1頁
- (33) 武井、前掲論文(1)「花祭の世界」
- (34) 以上の記述は、村上重良『国家神道』岩波新書、一九七〇年、中島三千男「大教宣布運動と祭神論争」(『日本史研究』126号、一九七二年六月)、同「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策」(『日本史研究』176号、一九七七年)、安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」(『日本近代思想大系・宗教と国家』岩波書店、一九八八年)、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九四年、同「近世・近代神道論考」弘文堂、二〇〇七年、島園進『国家神道と日本人』岩波新書、二〇一〇年、などを参照した。
- (35) 中島、前掲論文(34)「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策」
- (36) 折口信夫「現行諸神道の史的価値」については、斎藤英喜「折口信夫、異貌の神道へ」(前田雅之・青山英正・上原麻有子編『幕末・明治―移行期の思想と文化(仮)』勉誠社、近刊)で詳述した。本稿と重複するところがある。
- (37) 宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典』平凡社、一九三七年。後に縮刷版として臨川書店、一九九〇年、刊行。引用は「縮刷版」507頁
- (38) 中島、前掲論文(34)「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策」185頁
- (39) 坂本是丸『近世・近代神道論考』第三章「大正期の神社界と今泉定助」397頁、弘文堂、二〇〇七年
- (40) 赤澤史郎『近代日本の思想動員と宗教統制』第二章「大正デモクラシーと神社」53頁、校倉書房、一九八五年。赤澤は本書で、「現行諸神道の史的価値」を取りあげ、「民間神道の多様な信仰と思想を蘇らせようとする立場」と評価している。69頁。なお、同論文を『全集』未収録しているが、改題されて『全集』第三巻に収録されていることは、先述した。
- (41) 赤澤、前掲書(40)。また藤田、前掲論文(11)「神社対宗教問題に関する一考察」、坂本、前掲書(39)第四篇第二章「内務省の「神社非宗教論」に関する一考察」
- (42) 「宗教」概念をめぐるのは、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、二〇〇三年、参照。
- (43) こうした「国家神道」のロジックを創造したひとりが河野省三(一八

警」194頁)

〔付記〕本稿のモチーフは、説話・伝承学会二〇一四年度大会の「シンポジウム・アジアのなかの「花祭」―奥三河の民俗伝承を捉え直す」のコメントとして、そのコメントは「もうひとつの「花祭」へ」として『説話・伝承学』第二十三号、二〇一五年三月に活字化した。また、本稿の骨子は、日本宗教民俗学会、二〇一五年三月例会で口頭発表した。その場での質疑と討論に加わった会員各位に感謝する。また論文文化にあたっては、井上隆弘氏からさまざまな教示を得た。井上氏にも感謝を。

(さいとう ひでき 歴史文化学科)

二〇一五年十一月十六日受理

八二(一九六三)である。河野は以下のようにいう。「神社の祭祀は、実に我が国民性に淵源して、我が皇室と国家と密接の關係を持して発達して来たものであります。たとひ、其形式は如何に変化しましても、国民性の中枢の變化せざる限り、神社そのもの、本質、従つて敬神の本義に變化があらう筈はありません。此場合、国民性の中枢といふのは、即ち宗教的情操であります。我等は、神社の本質、歴史、制度に省みて、敬神の本義を發揮し、以て我が宗教的情操の向上を図らねばならぬのである。」(河野省三「敬神の本義」『神社協会雑誌』大正四年一月、第一号、15頁)。なお、河野省三は、柳田国男とのあいだで「神道私見論争」を繰り広げたことで有名。その点については、林淳「固有信仰論の学史的意義について」(脇本平也、他編『アジアの宗教と精神文化』新曜社、一九九七年)を参照。

(44) この点、井上隆弘氏の教示による。なお、早川孝太郎と「地方改良運動」との関わる論考は、『農村問題と農村文化』全集第五卷、未来社、一九七七年に収録。

(45) 「国体神道」は、当時の神職、神道家たちの用語である。

(46) 西村享編『折口信夫事典』折口名彙解説「依代・招代」(伊藤好英執筆) 45頁、大修館書店、一九八八年、

(47) この点については、斎藤英喜『異貌の古事記』青土社、二〇一四年、240～1頁でも論じた。

(48) 安藤、前掲書(32)第一章「起源」参照。なお、「神風会」のその後の活動として、大正初年のキリスト教による神社参拝拒否決議をめぐって、以下のような記録がある。

「政府が神社崇敬を国民道德として、奨励して居ると称しながら、時局に際し内務省が戦捷祈禱を神社になさしめしに就き、其意志の那邊にあるかを問はんことを決議せるに、何を取り違へたるか、雑誌「神風」なるものを発行する神風会なる団体は非常に憤激し、神祇を誹謗する叛逆牧師、国体を破壊する非国民凶賊と叫び、「基督教徒撲滅号」なる特別号を作りたる由なるが……。」(加藤玄智編『神社对宗教』明治聖徳記念学会、一九三〇年収載「神社と宗教の争議に関する世論」)